

Peronismo y nuevo sujeto de conocimiento:

Juan José Hernández Arregui y Rodolfo

Kusch

Juan Arrieta

“...el lector no contemplará aquí leones calvos
sino la bestia soberbia que los quechuas llamaron puma”.

Jorge Abelardo Ramos

El desmantelamiento de la organización hegemónica, política, cultural y económica, del poder liberal en Argentina, producida por el acceso a la administración del Estado del movimiento popular del peronismo en 1946 y su posterior derrocamiento, motivó la presencia de fuertes tensiones sociales que se tradujeron hacia el interior del campo intelectual en una serie de intensas discusiones en torno a la significación de las transformaciones suscitadas. Estos debates, originados y en algunos casos apoyados en la novedosa participación social y política de sujetos y saberes negados por los patrones de conocimiento occidentales⁵² reproducidos por las elites nacionales, condujeron a la modelización de verdaderas formalizaciones letradas de resistencia a los condicionamientos tanto sociales, políticos y económicos, como también académicos, reinstalados desde 1955.

En este contexto, Juan José Hernández Arregui y Rodolfo Kusch se apoyaron en la recuperación de las herencias y modalidades populares en América para la elaboración de un lugar gnoseológico crítico de enunciación, capaz de interpelar esa estructuración hegemónica del poder reimpuesta. El proyecto intelectual de ambos autores tenía profundas correspondencias con las transformaciones sociales y culturales auspiciadas por la emergencia del peronismo, que constituyó como sujeto de derechos políticos, sociales, económicos y culturales a una vasta heterogeneidad social americana, negada por la

⁵² Arturo Roig definió el “europeocentrismo y el occidentalismo [...] como dos ideologías que se organizan sobre la base de una imposición excluyente de un determinado cuerpo de bienes, generosamente ‘legados’ al mundo mediante un acto fundador ontológico.” (ROIG,1981: 52)

colonialidad y unificada “por la experiencia histórica de la dominación capitalista periférica”. (IGHINA; 2010: 348)

Apoyado en las memorias, en las prácticas políticas y culturales, y en la experiencia vital en América, el peronismo encarnó también la irrupción de un nuevo sujeto de conocimiento⁵³ desprendido de las cuatro grandes ideologías que estructuraron los saberes, las cosmovisiones y las formalizaciones políticas de la modernidad occidental: el cristianismo, el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo (MIGNOLO, 2003). Ese desprendimiento supuso una nueva ordenación de las relaciones sociales, económicas y epistémicas, que operó una aguda recusación a la organización del poder y de los saberes impuesta por el complejo ethos poscolonial de Argentina y el Cono Sur.

Desarrollaremos aquí, sin embargo, la preeminencia o la preexistencia de un sujeto político anterior al sujeto de conocimiento que intentaremos explorar. Nuestro acercamiento se apoya en cambio en la afirmación de la presencia de una voluntad social y política que se instituye como sujeto de la historia al mismo tiempo que enuncia una nueva forma de conocer la realidad, y que registramos mediada, modelizada, en la enunciación intelectual de Juan José Hernández Arregui y de Rodolfo Kusch.

Juan José Hernández Arregui: peronismo y conciencia nacional

En *La formación de la conciencia nacional* (1960) Hernández Arregui argumentó que la emergencia del lugar político-gnoseológico de enunciación encarnado por el peronismo puso en evidencia la subsistencia en la cultura Argentina de una serie de “disposiciones culturales”⁵⁴, “firmes” aunque “plásticas y variables”, heredadas en la “memoria colectiva”, que señalaban una diferencia cultural americana históricamente

⁵³ En *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault advierte que “...las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad. Solo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad”. (FOUCAULT, 1984: 13)

⁵⁴ La “cultura nacional”, no solo es “intelectual” sino “antes que nada, *vital*, y en síntesis, un escalonamiento condensado de estratos históricos y culturales anteriores amalgamados y heredados por la memoria colectiva como un foco de disposiciones primordiales firmes, aunque no inmutables, sino plásticas y variables”. (HERNÁNDEZ ARREGUI, 2004a: 66)

negada por la experiencia colonial. En el programa intelectual de Hernández Arregui, la hipótesis heurística de una “conciencia nacional” organizada a partir de esas “disposiciones culturales”, se constituyó en una herramienta teórico-conceptual que puso en funcionamiento para elaborar una indagación crítica de la cultura nacional capaz de aportar una lectura acabada del sentido histórico del peronismo. La exploración de la “conciencia nacional” se propuso así como el objetivo fundante de una revisión histórica, operada desde una perspectiva gnoseológica emergente de las formalizaciones simbólicas y las tradiciones culturales y políticas de los sectores populares.

En ese trabajo, Hernández Arregui exploró la emergencia y desarrollo de la “conciencia nacional” en un período que se extendía desde la caída, *manu militari*, de Hipólito Yrigoyen, en 1930, hasta 1960, año de publicación de la obra. Como es de suponer, las motivaciones de esa intervención político-intelectual, así como la demarcación de esa periodización, se encontraban en la profunda gravitación que habían producido en la sociedad y en la cultura argentina la experiencia histórica de los movimientos populares del yrigoyenismo y del peronismo. Allí, Hernández Arregui señaló que fue en la década de 1930 cuando se dio el nacimiento de una “conciencia histórica de los argentinos” que se posicionó críticamente frente al “liberalismo colonial”, demandando justicia social, independencia económica y soberanía política. Aquellas demandas, cuyos enunciadores fundamentales habían sido Raúl Scalabrini Ortiz y el núcleo intelectual de FORJA, encontrarían concreción en las transformaciones llevadas adelante por el peronismo, que interpretó como una de las cúspides de la “conciencia nacional”.

Tres años antes, en *Imperialismo y cultura* (1957), obra en la cual la “crítica estética cede a la historia crítica de las ideas” para rastrear la configuración de la “conciencia nacional” en la Literatura Argentina, había indicado ya la relevancia de *El hombre que está sólo y espera* publicado por Scalabrini Ortiz en 1931. Para Hernández Arregui, en esa década “de descreimiento y depresión moral”, el libro de Scalabrini había enunciado una “profecía” donde aparecía la representación del *hombre anónimo* encarnado en una “conciencia histórica”⁵⁵ impulsada por el yrigoyenismo, que enjuiciaba ya las formulaciones del imperialismo.

⁵⁵ Según Hernández Arregui, el desarrollo de la “conciencia histórica” en los espacios periféricos lleva un curso paralelo a las épocas de “grandes transformaciones de la realidad nacional”, momento históricos en los cuales “hombres y pueblos perciben un cambio de ritmo y dirección en el destino colectivo”. (2004a: 339)

En *El hombre que está solo y espera*, apoyado en una representación simbólica de la “cultura nacional” y de la Nación emergente de los estilos culturales y psicológicos de los sectores populares de Buenos Aires, Raúl Scalabrini Ortiz argumentó la existencia de una “realidad nacional” sistemáticamente negada por sectores intelectuales dedicados a ocultar las “fuerzas creadoras” del pueblo. Las afirmaciones de Scalabrini descansaban en la exploración de las modalidades cotidianas de la vida y la cultura porteña, condensadas en lo que llamó “el Hombre de Corrientes y Esmeralda”, manifestación plena de un “espíritu de la tierra” cuyos atributos y cualidades designó como la *argentinidad*. El “espíritu de la tierra”, fundamento simbólico de la *argentinidad*, daba cuenta para Scalabrini de la existencia de una “arquitectura anímica completa e inconfundible” de la Nación, configurada a partir del reconocimiento de un proceso de “asimilación” operado por la cultura popular y nutrido con el aporte inmigratorio. (SCALABRINI ORTIZ, 2005: 19)

En ese trabajo, Scalabrini no solo reflexionaría acerca de la construcción de una identidad cultural nacional-popular-americana, sino también acerca de los condicionamientos impuestos a la tarea intelectual en una situación de dependencia colonial en un enclave periférico al desarrollo capitalista internacional. Señaló allí que en estos espacios la posibilidad de construir configuraciones intelectuales críticas a partir de la recuperación de las prácticas culturales y las experiencias vitales de los sectores populares exigía la puesta en funcionamiento de un proceso de descolonización “mental” que permitiese “despojar al criterio de los engañosos convencionalismos europeos”. (SCALABRINI ORTIZ, 2005: 23) La visión crítica de Scalabrini se dirigía a la percepción de la existencia de un entramado ideológico-cultural construido en la connivencia de los intereses de elites locales y poderes imperiales para el sostenimiento de un orden económico, social y político opresivo de los sectores populares. Scalabrini denominaría como “colonización mental” a los condicionamientos para pensar la “realidad”, impuestos por la hegemonía de esos intereses, y que afectaron fundamentalmente el imaginario social y la autorrepresentación de las capas medias e intelectuales.

Arturo Jauretche, fundador junto a Scalabrini Ortiz del núcleo intelectual de FORJA en la década de 1930, desarrollaría y ampliaría las consecuencias de esa “colonización mental”. A fines de la década de 1960 Jauretche dio forma acabada al

concepto de “colonización pedagógica”⁵⁶ a partir de algunas hipótesis acerca de los entramados ocultos y las consecuencias visibles de las relaciones entre política, cultura, y orden económico, en la construcción de la subjetividad social propuestas por Jorge Abelardo Ramos en *Crisis y resurrección de la literatura Argentina* (1954). Jauretche señaló además que fue en la década infame cuando el aparato de la “colonización pedagógica”, que había creado un “país a contrapelo” obligado a encubrir elementos demasiado controvertidos, “comenzó a mostrar su íntima composición y finalidades”. (JAURETCHE, 1967: 292)

En la obra de 1957, Hernández Arregui indicaba además que las formulaciones de Scalabrini, de gran repercusión en el público común, fueron sin embargo “ininteligibles para las clases superiores y los cenáculos intelectuales”, inmersos en un “extranjerismo mental que es el correlato del extranjerismo económico y cultural de la oligarquía”. (2005a:87) La observación de Arregui estaba vinculada al particular lugar gnoseológico de enunciación construido por Scalabrini, que se proponía cercano a las modalidades culturales profundas de los sectores populares representados por el yrigoyenismo y planteaba una ruptura con las condiciones del pensar impuestas por la “colonización pedagógica”. Ruptura que aparecía objetivada, por otra parte, en estas fronteras epistémica de los “cenáculos intelectuales” mentalmente colonizados, para comprender el significado profundo de la obra.

A fines de la década de 1950, Hernández Arregui reinterpretó ese lugar de enunciación crítico desde los patrones gnoseológicos aportados por el revulsivo movimiento popular del peronismo, como una configuración epistémica emergente de la asunción de las preocupaciones y demandas históricas de los sectores populares económicamente empobrecidos y políticamente relegados. La lectura de Hernández Arregui señalaba de esa manera la presencia de una diferencia gnoseológica, apoyada en las disposiciones culturales de los sectores subordinados por la experiencia de la colonialidad en América. Esa diferencia se organizaba como una “conciencia nacional” en devenir, que Scalabrini aprehendía con justeza en la década de 1930, y que planteaba una serie de

⁵⁶La “colonización pedagógica” consistiría en una “superestructura cultural” que legitima la subordinación colonial a partir de la difusión de una serie de conocimientos y representaciones “desconectados” de la “realidad viva del país”: “[...] los puntos de apoyo que el pensamiento colonialista ha creado en nuestro pensamiento desde la primera edad, para asentar sobre esos pilotes la arquitectura de su falsedad” (JAURETCHE, 1967: 178).

condicionantes a la hora de interpretar la cultura nacional desde las matrices epistémicas imperiales.

El mismo año de *Imperialismo y cultura*, el político e intelectual John W. Cooke, preocupado por la formación intelectual de la militancia de la llamada Resistencia Peronista, formuló una explicación histórica donde del fenómeno político del peronismo emergía con fuertes implicancias gnoseológicas que echan luz sobre la perspectiva y el lugar de enunciación diferencial adoptado por Hernández Arregui. En *Apuntes para la militancia*, Cooke señaló que el peronismo constituyó a los “oprimidos” como sujeto político al poner en movimiento un proceso de integración de trabajadores rurales, peones de estancia mayoritariamente “criollos”, y trabajadores industriales junto a una gran “masa de gente del interior”, expulsada por la pobreza hacia los suburbios de las grandes ciudades y convertidos en “carreros, peones de mataderos, estibadores, vigilantes, etc.”.

Cooke señaló también que ni el nacionalismo conservador, ni el radicalismo, ni los partidos de izquierda, pudieron canalizar ese nuevo sujeto político que “no tenía ubicación en el sistema tradicional de partidos”⁵⁷. (COOKE, 2011: 67) El sujeto social del peronismo, despojado de un “encuadramiento partidista” que pudiese sintetizar sus demandas e interpelaciones, puso en evidencia la presencia de un profundo “vacío” en el orden político existente. El peronismo se propuso entonces como una “energía nueva”, capaz de cuestionar el entramado hegemónico de relaciones sociales. (67) Esta especificidad en el plano social y político iba a indicar una particularidad en el plano epistemológico.

La elite dirigente comprometida, según Cooke, con el desarrollo imperialista del capitalismo periférico, y con las construcciones político-culturales del occidentalismo cristiano, de gran incidencia en las propias autorrepresentaciones sociales, se vio ante la “incapacidad de comprender” un fenómeno socio-político que no cabía dentro de las acostumbradas formulas conceptuales del “liberalismo tradicional”. El sujeto social del peronismo, la “energía nueva”, apareció así ante los ojos cerrados de la elite como una epifanía inesperada y anómala, una interrupción “fatal y transitoria del devenir histórico” que no encontraría otro modo de asimilación sino a través de una clasificatoria subordinante: “cabecita negra”, “chusma”, “malvivientes, desclasados, marginales”. (80)

⁵⁷ “El radicalismo no vio tampoco este fenómeno; vio tal vez cifras estadísticas, pero no comprendió sus derivaciones en el plano político. La “izquierda” era solo una denominación superestructural y por lo tanto no podía canalizar esa energía nueva que no tenía ubicación en el sistema tradicional de partidos”. (2011: 67)

El problema planteado por Cooke, en un nivel social y político, tenía estrechas relaciones con la dificultad gnoseológica de las elites y de los “cenáculos intelectuales” trazada por Hernández Arregui para encontrar el sentido profundo de la obra de Scalabrini Ortiz escrita a partir de la órbita gravitatoria del yrigoyenismo. El problema gnoseológico se apoyaba, en ambos casos, en las transformaciones de una realidad material en la cual se articulaban una serie de tensiones y contradicciones agudizadas desde la segunda década del siglo XX por la presencia del yrigoyenismo y luego de manera aún más notable por la emergencia del peronismo. Para Hernández Arregui, esas contradicciones internas a la Nación, económicas, sociales, culturales, se jugaban en torno a dos polos tensivos constitutivos e indivisibles de la situación colonial de un espacio periférico al desarrollo del capitalismo internacional: la “opresión imperialista – dice- con su reverso, la lucha por la liberación nacional”. (2004a: 41)

En *Nacionalismo y Liberación* (1969) reafirmaría las consecuencias epistemológicas emergentes de esa situación colonial en la propuesta de una tensión irresuelta entre lo que llamó como un “pensamiento nacional” y un “antipensamiento colonial”. Esa tensión indicaba, por otra parte, una perspectiva crítica de la tarea intelectual asociada a la idea de un compromiso con las demandas de los sectores subordinados por la experiencia colonial en América y organizados en Argentina como “proletariado peronista”. La construcción de una perspectiva intelectual, desde la experiencia histórica del sujeto social que aparecía ahora en la enunciación de Hernández Arregui como este “proletariado peronista”, estaba vinculada a la tradición de un “pensamiento nacional” expuesta con fuerza en el siglo XX argentino a partir del yrigoyenismo. Se trataba de una tradición de pensamiento presente no solo en Argentina sino también en toda América Latina y apoyada en constantes intentos de sistematización y formalización de los diversos modos de percibir el mundo, de las demandas insatisfechas y de las luchas acometidas, es decir, de recoger las configuraciones emergentes de los heterogéneos sectores sociales subordinados por la colonialidad.

En cuanto a la construcción de un *pensamiento nacional* apoyado en esos sectores desplazados por la imposición de las construcciones políticas, económicas y sociales de la modernidad occidental, debemos señalar las perspectivas aportadas por Arturo Jauretche en *FORJA y la década infame*, publicado en 1962. En ese trabajo, Jauretche recuperó la

experiencia histórica de FORJA y del radicalismo yrigoyenista, y precisó la particular localización epistemológica y política de lo que llamaría “posición nacional”, a la cual adscribiría, más tarde, Hernández Arregui, entrelazándola con las herramientas provenientes del materialismo histórico. Arturo Jauretche definió la “posición nacional” como una línea política e intelectual: “...que obliga a pensar y dirigir el destino del país en vinculación directa con los intereses de las masas populares, la afirmación de nuestra independencia política en el orden internacional y la aspiración de una realización económica sin sujeción a intereses imperiales dominantes”. (JAURETCHE, 2008: 18-19)

En continuidad con esa afirmación de Jauretche, para Hernández Arregui la tarea del *pensamiento nacional* estaba vinculada con la recusación de las formaciones culturales, políticas y económicas impuestas por el entramado de poder de la modernidad colonial en América del Sur, llevada adelante y reproducida por el grupo criollo desde el siglo XIX. Una vez terminados los procesos de independencia liderados por los grandes patriotas del continente, los sectores que terminaron hegemonizando las iniciativas del grupo criollo instituyeron una serie de relaciones sociales “opresivas” que relegaron los saberes y expresiones de los sectores sociales subordinados compuestos por mestizos, negros e indígenas. La disconformidad y la lucha contra ese orden fue liderada en el siglo XIX por caudillos populares como Facundo Quiroga, Felipe Varela o Chacho Peñaloza, quienes constituyeron en sujetos políticos a estos mismos sectores desplazados por la colonialidad que ahora Hernández Arregui veía emerger a mediados del siglo XX con el peronismo, y cuyas tradiciones culturales y visiones históricas formalizó con la potencia de un nuevo pensamiento descolonizador.

En este nuevo contexto la enunciación del *pensamiento nacional* a partir de la recuperación de las tradiciones culturales y visiones de esos sujetos históricamente relegados por la modernidad/colonial, se daría en el campo de tensiones que caracterizó a nivel global los procesos de descolonización de áreas ocupadas por Occidente y el levantamiento de los pueblos coloniales en Asia, África y América. Estos fenómenos, dice Arregui, nutren “la conciencia histórica de las naciones oprimidas, y en especial de sus masas trabajadoras” y delimitan las configuraciones gnoseológicas críticas del *pensamiento nacional*. (2004a: 341)

El intelectual, asumiendo la madurez histórica lograda por las masas trabajadoras en esos momentos, debía “restaurar y ordenar”, a través de la “historia crítica de las ideas”, los eslabones que hilan en épocas sucesivas la “unidad superior de la Nación” retomando la perspectiva de los sectores populares. (2004b: 339) La necesidad de restaurar y ordenar una visión de la “unidad nacional”, es decir, las motivaciones para la formalización intelectual de una “conciencia nacional”, no nacería entonces de meras conciencias individuales, sino, como lo sugería en Scalabrini, de un “estado multitudinario de la conciencia misma de la colectividad”, notorio en los grandes periodos emancipadores.

Hernández Arregui apoyó esa “unidad nacional” en la existencia de una unidad cultural apuntalada en aquellas “disposiciones culturales”, propias de los sujetos integrados por el peronismo, y cuya expresión colectiva delineaba los atributos particulares de la cultura nacional y su diferencia epistémica. La idea de una cultura nacional se definiría así como un cimiento común, material y simbólico, donde encontraba apoyatura el entramado de relaciones que componen los lazos sociales que dan forma a la comunidad, lo que también llamará como “pueblo”. La cultura nacional aparecía así como la objetivación de una creación colectiva, realizada a partir de la acción participativa de la totalidad de los estratos sociales en la construcción de usos y costumbres, en la lengua, en la economía, en la apropiación del territorio, en las tradiciones culturales, que “nacidas en un paisaje y en una asociación de símbolos históricos” constituyen la “base espiritual de la unificación del país, sin que se anulen en su seno las oposiciones de clase”. (2004a: 43)

Apoyado en la hipótesis de esa unidad apuntalada en la “cultura”, Hernández Arregui propuso la existencia de una “comunidad nacional de cultura”, organizada como una formalización social más o menos homogénea donde se daban en coexistencia y coetaneidad, “divisiones económicas, vallas culturales, puntos de osificación que aíslan a las clases sociales”, pero también “ramificaciones convergentes” que en algunos momentos las acercan y en otros las separan, al ritmo de las luchas internas y presiones externas. En *Imperialismo y Cultura* había analizado en profundidad las consecuencias intelectuales, especialmente en las configuraciones estético-literarias de los escritores de la generación emergente a partir de 1930, de esas divergencias y contradicciones de clase internas a la “comunidad nacional”. En ese trabajo puso en evidencia la perspectiva gnoseológica apoyada en los paradigmas culturales y económicos impuestos por Occidente, cómplice de

las relaciones sociales establecidas por el orden oligárquico, implícita en las producciones de esa generación, y que llevaron a “ignorar el “humus” de estas nacionalidades” propiciando la subordinación de los sectores populares. (2005a)

El rastreo de la resistencia y subversión de esos paradigmas impuestos y manifiestos ya en el entramado revulsivo de los movimientos populares del siglo XIX, lo llevó a exponer, en los artículos compilados en *¿Qué es el ser nacional?* de 1963, una revisión histórica de los aspectos culturales y políticos de la “comunidad nacional”. En esa exploración Hernández Arregui llegaba hasta las formaciones sociales del pasado colonial hispanoamericano para reconstruir la “unidad cultural” sobre la cual se apoyaba la configuración gnoseológica diferencial de la “conciencia nacional”.

Allí argumentó que la conformación de la “cultura nacional”/“hispanoamericana” se había llevado adelante a partir de una “simbiosis entre lo indígena y lo colonial hispánico” durante los siglos XVI y XVII. Según Hernández Arregui, ese mestizaje colonial configuró una serie de formas culturales que organizaron un “reservorio cultural” de gran importancia en las “capas populares” de las regiones mediterráneas. Esta fusión de culturas, costumbres, creencias y visiones del mundo, resistió casi indemne en la “memoria colectiva” hasta el siglo XIX, cuando la elite criolla ligó la economía de las regiones litorales al mercado británico y se subordinó a las pautas culturales y a las versiones de la historia que Inglaterra construyó sobre España y lo Hispanoamericano. Apoyados en esa “memoria colectiva”, los caudillos del interior mediterráneo resistieron en el siglo XIX la fragmentación de las formaciones político culturales hispanoamericanas y se levantaron, “por la unidad nacional [...] reteniendo en la memoria orgánica de la raza el grande y cercano recuerdo de la América Hispánica unida”. (2004b:15)

En *La formación de la conciencia nacional* había expuesto ya una representación de la Nación como un constructo emergente de dos estratos culturales bien delimitados, aunque yuxtapuestos y en constante “interfecundación”. Por un lado el estrato cultural “más antiguo o napa profunda centro-andina”, conservado principalmente en la población “criolla y mestiza” y que tiene su “centro de irradiación [...] en las provincias mediterráneas y del Norte”. Por otro lado, un estrato cultural más reciente que está en cambio “en las grandes ciudades y en las provincias litorales ligadas a Buenos Aires”. (2004a:73) Sin embargo, dice Hernández Arregui, la fortaleza de esa primera formación

cultural mediterránea, que sin ser española o india integró a las dos en un mestizaje persistente, configuró las formas culturales vitales sobre las cuales se incorporó la inmigración posterior.

Esa formación mestiza aportaría, por otra parte, los fundamentos culturales sobre los cuales se apoyarían las condiciones epistemológicas posibles para enunciar la existencia de “nacionalismo cultural” asociado a la cultura popular y articulado como una localización gnoseológica diferencial, situada, que tarde o temprano desalojará de la América ibérica al “universalismo” o “cosmopolitismo” acrítico, que es el otro rostro del dominio económico imperial. (2005b: 112)

La recuperación de las memorias, tradiciones, y prácticas culturales procedentes del pasado colonial, reelaboradas y transmitidas en la experiencia vital en América, trasladaba el protagonismo de la construcción de las formas nacionales⁵⁸ a los sectores y tradiciones populares. Lugar de enunciación desde donde Hernández Arregui reinterpretó la emergencia de una “conciencia histórica” en las formalizaciones político-culturales del yrigoyenismo y, de forma acabada, en el peronismo. Esa “conciencia histórica” como conciencia nacional, implicaba entonces, la revisión, el análisis y la denuncia de una serie de sujeciones coloniales, económicas, políticas, epistémicas, que organizaron representaciones defectivas de la Nación, difundidas por los órganos culturales y educativos al servicio de intereses imperiales. En *Nacionalismo y liberación* señalaría con precisión las diferencias entre el nacionalismo imperial de las metrópolis y el nacionalismo popular y liberador de los espacios periféricos, cuya diferencia cultural fue negada en nombre de la “humanidad”, del “cosmopolitismo universal”, de la “democracia occidental y cristiana”, e incluso del “internacionalismo obrero”. (2004b)

La clara percepción de la experiencia colonial, pero también la irrupción de una diferencia cultural y epistémica con el peronismo, dio forma así a un análisis particular de la estructuración de la cultura en América. Si bien en “lo exterior”, el derecho, la religión, la técnica, “predomina lo europeo”, dice Hernández Arregui, existe una “cultura latente”, el “humus de estas nacionalidades”, constitutivo de las marcas diacríticas del sujeto de conocimiento emergente con el movimiento popular. La “conciencia nacional” se enunció de esta manera como un proyecto intelectual de recuperación de una serie de formaciones

⁵⁸ “La cultura nacional está en las masas. El pueblo acumula un pasado y tradiciones más fuertes que los esqueletos mentales de la cultura adquirida”. (2005b: 126)

culturales y saberes sometidos, situados, desprendidos de las construcciones gnoseológicas impuestas, para la articulación de un nuevo sujeto de conocimiento capaz de realizar la aprehensión analítica de una “cultura” aún “latente”. Hernández Arregui edificó esa propositiva gnoseológica crítica en la intersección de las herramientas y modos de conocer emergentes del programa epistemológico del materialismo histórico, y los saberes y formalizaciones forjadas en la experiencia americana, procedentes de las tradiciones y sectores populares visibilizados en Argentina a partir de la irrupción del peronismo en la segunda mitad del siglo XX.

Rodolfo Kusch: saberes populares y el asedio a Occidente

Las aperturas de la colonialidad motivadas por la presencia de lo popular en las formalizaciones políticas y simbólicas del peronismo, y la visibilización de las “disposiciones culturales” encarnadas por los sujetos negados por la estructuración del poder y organizadas por Hernández Arregui como “conciencia nacional”, tuvieron amplio y variado desarrollo en las propuestas filosóficas de Rodolfo Kusch. Las propuestas de Kusch, apoyadas en la recuperación de la herencia “indígena” y “mestiza” en América, se vincularon fundamentalmente con la interpelación, desde la cultura popular, del sujeto de conocimiento hegemónico que organizó el ethos poscolonial de la Nación y de la región americana a imagen y semejanza de Occidente.

En el prólogo a la segunda edición de *El pensamiento indígena y popular en América* (1970) Rodolfo Kusch decía que a partir del retorno de Perón en 1973, “Argentina ha puesto en marcha la posibilidad de su autenticidad. Entre todas las propuestas económicas y sociales de todo cuño que suelen adoptar fácilmente como solución, surge una clara propuesta cultural brotada de las raíces más profundas del pueblo”. (KUSCH, 2007: 257)

En esa obra, el desarrollo del argumento de la identificación del peronismo con la posibilidad de una “propuesta cultural brotada de las raíces más profundas del pueblo” ampliaba una operación intelectual que había expuesto ya en obras anteriores y que tenía como eje el descentramiento del sujeto de conocimiento en América. En *América Profunda*

(1962), en la órbita expansiva del devenir y los avatares político-culturales de las mayorías peronistas, Rodolfo Kusch había propuesto el término “fagocitación” como categoría analítica para rastrear la presencia activa, los límites, tensiones y desplazamientos, las resistencias visibles y las renuencias encubiertas, que los sectores populares operan en los conocimientos, saberes y representaciones impuestas desde Occidente. De esa manera, la idea de “fagocitación” formó parte central del entramado filosófico que elaboró Kusch desde la segunda mitad del siglo XX para argumentar la existencia de “otro” paradigma gnoseológico, simbólico, “popular”, operando en América.

En esta obra, y a partir de la lectura de la crónica que Santa Cruz Pachakuti escribió a fines del siglo XVI, Kusch desarrolló una interpretación del funcionamiento de la cultura americana que se apoyaba en la identificación de dos estilos culturales: “el *ser*, o *ser alguien*”, y que descubre en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI; y el “*estar*, o *estar aquí*”, que considera una “modalidad profunda de la cultura precolombina”. (1999: 20) El planteo de la existencia de esta tensión entre modalidades culturales indicaría también el reconocimiento de una resistencia entre temporalidades diversas a la impuesta por las formalizaciones de la modernidad/colonial. El “estar”, o “mero estar” de lo indígena y lo popular, indicaba colocarse en el plano temporal de lo que Kusch llamó la *gran historia*, el tiempo largo en el que transcurre la experiencia vital de la especie, desde la construcción de los primeros utensilios hasta ahora, y cuyo horizonte restituiría el valor de la subsistencia y la comunidad. En contraposición a la *gran historia*, la *pequeña historia* del “ser alguien” atrapado en el *patio de los objetos*⁵⁹, en los “sucedáneos”, con la ciudad y las formas exteriores, jurídicas o institucionales, con que la elite liberal construyó la Nación.

En *El pensamiento indígena y popular*, Kusch señaló en el aymara *utcatha*, el término que más se acercaba al estilo de vida indígena simbolizado en lo que había llamado en *América Profunda* como “estar”. El término *utcatha*, de acuerdo a la traducción de Bertonio manejada por Kusch, no solo significaba “estar”, sino que contenía además la connotación de “casa” o “domicilio”, es decir, “estar en casa”. Kusch señaló además la presencia de un término relacionado con el anterior, *utcaña*, vinculado a la significación de “madre o vientre donde la mujer concibe”, “En suma, se trata de un término cuyas

⁵⁹ Rodolfo Kusch toma la idea de “patio de los objetos” de Hartmann, a quien cita: “Podríamos llamar “patio de los objetos” a aquello que el sujeto atiende efectivamente en el conocimiento” y que “comprende esa parte de lo real que llegó a ser objeto”. (KUSCH, 1999: 114)

acepciones reflejan el concepto de un mero darse o, mejor aún, de un mero estar, pero vinculado con el concepto de amparo o germinación”. (2007: 269)

El sentido profundo del término *utcata* podría resumirse entonces en tres aspectos que Kusch encuentra en el pensamiento indígena correlacionándolos con lo popular, y que luego reencuentra en la experiencia histórica del peronismo: *irracionalidad*, *comunidad* y *domicilio*. En la argumentación de Kusch esos términos se constituyeron en herramientas heurísticas desde las cuales estableció los fundamentos de una “diferencia” cultural y gnoseológica americana. Cabe señalar que en contraposición a esos tres aspectos subordinados por la colonialidad, el occidentalismo jerarquizó el individualismo sobre la comunidad, la universalidad eurocentrada y abstracta sobre el domicilio, y la racionalidad científica sobre la irracionalidad⁶⁰.

Apoyado en estas argumentaciones, Kusch propuso una distinción entre dos formas de pensamiento subsidiarias de esos “dos estilos culturales”. Por un lado, un “pensamiento causal”, predominante en la epistemología occidental, y que expresaría no una plenitud interior sino una “saliencia” de la personalidad. Por el otro, un “pensamiento seminal” que haría referencia a una “modalidad”, al acontecer “fasto” o “nefasto” de las cosas (2007:473) y que dejaría expresar un área de menor “conciencia”. Un plano en el cual la imposición del occidentalismo y la puesta en funcionamiento de los patrones gnoseológicos engendrados en la experiencia colonial, encuentran la resistencia del “sentir profundo” simbolizado en el *utcata* aymara. Es en ese plano donde la individualidad racionalista proclamada por Occidente encuentra el límite infranqueable del *domicilio*, la *irracionalidad*, y la *comunidad* como necesidades recónditas de la especie. Kusch se apoyaba allí en las posibilidades de un pensamiento popular americano desarrollado en un plano predominantemente simbólico. Un pensamiento que se manifestaría en un pensar por “entrancias”⁶¹ y que destacaría la “globalidad” del mundo al enfrentar la tensión original entre “lo favorable y lo desfavorable”.

⁶⁰ “Individualismo, soledad y racionalidad son abstracciones que, evidentemente, culminan el pensamiento europeo al cabo de su evolución, quizá influido más que nada por el individualismo económico”. (KUSCH, 2007: 439)

⁶¹ La cultura indígena se desarrollaría sobre un nivel afectivo opuesto al nivel intelectual, en una oposición similar a la de “vida interior” y “vida exterior”; rozaría así aspectos irracionales de la personalidad. Kusch retoma allí consideraciones de William Stern para quien “estos aspectos emocionales de la personalidad son la contrapartida o entranca de los aspectos intelectuales o de saliencia de una personalidad...”. (KUSCH, 2007: 301)

A partir de estas distinciones, Kusch propuso en *Geocultura del Hombre americano* (1976) una lectura de la Nación subsidiaria de la tensión entre esos dos estilos culturales. La construcción de la Nación aparecía así como una constante puja e interrelación entre dos lógicas inversas, por un lado una “lógica blanca”, con la “euforia de la afirmación” y el occidentalismo encarnada por Buenos Aires, y una “lógica negra” imperante en el pueblo, que explicaría el “pensamiento de la negación”. (KUSCH, 2000a: 94) Por un lado, entonces, un comportamiento cultural arraigado en el pueblo en el cual se reencontrarían las pautas de una comunidad fuertemente cohesionada, que “irrumpe en 1820, en el gobierno de Rosas, en Yrigoyen, en Perón”, con el afán de reconstruir la Nación desde las “raíces” profundas del pueblo. Por el otro, un comportamiento “típicamente occidental” donde predominaría la “individualidad” y el falso compromiso de organizar institucional y jurídicamente la Nación a partir de “sucedáneos” de importación.

Esas tensiones registradas en la conformación de la cultura americana y en la construcción de la Nación y enunciadas aquí en la órbita revulsiva de su agudización por la irrupción del peronismo, no son extrañas al desarrollo de la historia argentina y remiten a una serie de lecturas de la realidad nacional que con sentido inverso se propusieron desde el siglo XIX a través de la fórmula de “civilización y barbarie”. Durante el siglo XX, el primer momento de exacerbación de esas tensiones emerge, como hemos sugerido, con el yrigoyenismo. En la década de 1930, después de la caída de Yrigoyen, intelectuales como Raúl Scalabrini Ortiz y Saúl Taborda, registraron esa tensión originaria que Kusch resuelve simbólicamente en la década de 1960 a partir de la idea de “fagocitación”.

En *El hombre que está sólo y espera*, Scalabrini Ortiz planteó la tensión Nación/Pueblo–Imperialismo/oligarquía, fundante de la fractura de las representaciones liberales de Nación de la época, que se articulaba de forma concurrente con la percepción de las consecuencias gnoseológicas de la deflación, operada por la “vivencia activa” en América de los “grandes signos de la cultura europea” impuestos por la enseñanza⁶². Scalabrini daba forma allí a una representación de la cultura nacional en donde se jugaba una tensión entre dos modalidades de cultura: de un lado las aprehensiones y formalizaciones de lo cotidiano y popular, del otro las formas impuestas y reproducidas por

⁶² “Una a una va desflecando las banderas conductoras, los grandes signos de la cultura europea. Las deshila, y las arroja desdeñoso cuando no les halla vivencia activa. La Tradición, el Progreso, la Humanidad, la Familia, la Honra ya son pamplinas...”. (SCALABRINI ORTIZ, 2005: 99)

la oligarquía. Señalaba así que bajo los lugares comunes de la moral europea existía un “sentimiento casi incoherente”, un “contrapeso” que gravita en la “familiaridad de conciencia del Hombre de Corrientes y Esmeralda”. (SCALABRINI ORTIZ, 2005: 69)

Un “contrapeso” que hace de toda clasificación general, y de todo principio de sustentación, un juicio provisional y perentorio constantemente contrastado con los saberes emergentes de la “vivencia activa”⁶³. Un espacio de desconfianza y resistencia donde se juega la tensión, en ocasiones manifiesta como un “murmullo apenas perceptible”, de una diferencia americana recobrada en la “sencillez” de una conversación o de un “gesto” que denota la falta de aliento en los “juicios” y representaciones impuestas desde Occidente. La resolución de esa tensión tenía para Scalabrini una claro componente político y epistemológico, que conducía a la necesidad de construir a partir de ese “murmullo apenas perceptible” un nuevo sujeto de conocimiento, despojado de las conceptualizaciones y representaciones impuestas. Esto es, la exigencia de una “virginidad mental” para acometer nuevamente la tarea de realizar la Nación como comunidad.

La revalorización de los sectores populares y el cuestionamiento a los saberes y las representaciones impuestas tuvo quizás su más amplio desarrollo filosófico en la órbita gravitatoria del yrigoyenismo en las propuestas de Saúl Taborda, que prefiguran por otra parte, los planteos críticos de Kusch. En *Reflexiones sobre el ideal político de América* (1918), publicado en el contexto revulsivo de la Reforma Universitaria, Taborda señaló tempranamente que la “crisis de los principios de filiación europea” que presidieron nuestra organización constitucional mostraban con fuerza los márgenes de una “diferencia” americana “circunceñida a pensar, a sentir y a querer como piensa, siente y quiere Europa” (TABORDA, 1918: 152).

En una serie de artículos escritos entre 1933 y 1934 y publicados en 1951 con el título de *Investigaciones pedagógicas*, Taborda advirtió que la Nación había sido construida en el siglo XIX por hombres “alucinados” por la civilización occidental que renunciaron a “comprender el sesgo de nuestro sentido histórico”. (TABORDA, 1951: 201) Esa situación demarcaba una tensión latente entre un “sistema de ideas” impuesto por una elite dependiente, y la “preexistencia de un determinado estilo de vida”, un “etnos” particular y

⁶³ “En realidad, ninguna de las instituciones europeas ciñe las correspondientes sinuosidades de la idiosincrasia porteña. Se las acepta como el hombre atareado acepta el traje de confección...”. (SCALABRINI ORTIZ, 2001: 29)

originario. Una relación tensiva, constitutiva de la construcción de la Nación, y expresada en una “contradicción entre la constitución social y la constitución política”, entre la experiencia vital, el “fondo de la vida creadora del pueblo” y el “fondo conceptual” esgrimido por la elite.

Esa “profundidad de la vida” enclavada en América, “lo facúndico”⁶⁴, reapareció según Taborda en el siglo XX en la fuerza “vital” del radicalismo. Taborda interpretó la irrupción del yrigoyenismo como un retorno de la “vida olvidada”, el renacimiento de un estilo de vida negado⁶⁵ que suscitó una crítica demoledora de las instituciones vigentes edificadas por la “burguesía agropecuaria” y subsidiarias de las formas gnoseológicas elaboradas por Occidente. En este sentido, señaló una tensión profunda entre el movimiento de masas del yrigoyenismo, lo facúndico, y un “intelectualismo” que se negó a *habitar* América inquiriendo el amparo de instituciones sociales y políticas forjadas no desde lo “real” sino a partir de ese “fondo conceptual” que impuso un estilo de vida sucedáneo.

Sin embargo Kusch, enunciador intelectual en la órbita gravitacional del peronismo, interesado en el descentramiento del sujeto de conocimiento, señaló que los elementos puestos en tensión y registrados a partir de la emergencia de lo popular no solo disputaban sino que se encontraban en una constante interrelación. En *El pensamiento indígena y popular* propuso que el ejercicio de un “pensar total” a partir del cual el sujeto pudiese restaurar su propia totalidad cultural y política, su propio domicilio en el mundo, en la comunidad, solo podría llevarse adelante a partir del entrecruzamiento de aquellos dos estilos culturales (ser y estar, seminal y causal, lógica blanca y lógica negra). Es decir, de la interrelación entre un vector “horizontal”, que se mueve entre “cosas nombrables”, a nivel de conciencia y de los sucedáneos, y otro “vertical”, tendido entre “polos innombrables”. (2007: 488)

Kusch había notado ya en *América Profunda* que esos dos vectores se daban como raíces profundas de la cultura mestiza y propuso la idea de *fagocitación*, como resolución de su relación tensiva pero complementaria. Esa interrelación dinámica y constante, denotada por la fagocitación, se produciría según Kusch por debajo del “umbral de la

⁶⁴“Cegada por la desestimación del genio nativo, de ese genio que llamamos facúndico porque lo facúndico es lo que imprime sello peculiar a nuestra fisonomía...”. (TABORDA, 1951: 209)

⁶⁵ “El auge del radicalismo fue la irrupción irracional y romántica de la vida olvidada y relegada al suburbio por el fondo conceptual manejado por la burguesía agropecuaria detentadora del mando”. (TABORDA, 1941: 12)

conciencia histórica”, en una zona de imponderables donde la *gran historia* del *estar* “distorsiona, hasta engullir” la pequeña historia del *ser*. Se daría allí la preeminencia del “estar”, el sentir profundo del *utcata* aymara, sobre el “ser alguien”, contingente y episódico, pero con la salvedad de que ambos vectores de pensamiento persisten en una situación de constante complementariedad y pervivencia. Allí donde la presencia activa de los sectores populares en la historia argentina señalaron los límites visibles y las resistencias encubiertas, en relación a los conocimientos, saberes y formalizaciones institucionales y políticas impuestas desde Occidente.

Esta perspectiva condicionaba una nueva lectura de la realidad americana y de la Nación, que aparecía ahora como un espacio mestizo, una “zona liminal de Occidente” en la cual confluye la antigua manera de pensar, de percibir el mundo, de ser y de sentir proveniente de las modalidades culturales indígenas y los modos y prácticas culturales occidentales, también presentes en América aunque sumamente resquebrajados. (2007: 472) Apoyado en esa argumentación, propuso entonces la presencia de un sujeto del saber históricamente negado, emergente en la Argentina de mediados de siglo XX en las formalizaciones políticas y simbólicas del movimiento social del peronismo. Ese sujeto negado por la colonialidad, dice Kusch, “no es ni totalmente moderno ni totalmente indígena. Se trata de lo que vagamente se suele llamar pueblo, pero que alude a un tipo medio del cual participa la clase media y el campesino”. (2007: 496)

En *Geocultura del hombre americano* (1976), uno de sus últimos trabajos, Kusch enunció una pregunta cuya posibilidad de resolución se apoyaba en los condicionamientos que fracturaba la emergencia de este nuevo sujeto de conocimiento y que de alguna manera resumía todo su proyecto intelectual. Ese interrogante se dirigía a la exploración de los caminos y los modos para generar un pensamiento totalizador que conduzca a asumir aquellos sujetos y saberes, con sus modos de ser y de hacer, es decir, todo “lo negado por la positividad occidental”. (2000a: 223)

En esa obra Kusch propuso además la adopción del concepto de cultura como principio metodológico para la recuperación de las condiciones del pensar capaces de concretar ese objetivo. Ese principio metodológico implicó la construcción de una noción de cultura, entendida como un “baluarte simbólico”, que se desplazaría en un ámbito de cualidades más que de cantidades, que no estaría poblada de *cosas* sino de *ritos* conjurando

el acontecer. (2000a: 100) Una “estrategia para vivir” que cristalizaría tanto en formas institucionales como en una producción literaria, en un ritual mágico, en una máquina, o en la política, dice Kusch, cuando la pensamos como “una estrategia general para la vida”. (2000a: 146)

En este plano, la significación de la cultura derivaría hacia la función existencial de concretar las prácticas en un horizonte simbólico compartido, manifiesto en la habitualidad a un conjunto estable de signos que una comunidad esgrime como códigos específicos de pertenencia. Es decir, como un domicilio existencial. Ese *domicilio*, en tanto presencia algunas veces imperceptible de un margen de arraigo, implicaría lo que Kusch denominó como un *suelo* en el que se *habita*⁶⁶. De esta forma, la idea de *suelo* cobraría una importancia superlativa en el proyecto de Kusch en el sentido de consolidar un nuevo sujeto de conocimiento capaz de recusar la universalidad impuesta: “un lastre en el sentido de tener los pies en el suelo, a modo de punto de apoyo espiritual, pero que nunca logra fotografiarse, porque no se lo ve”. (2000a: 110)

El *suelo*⁶⁷ implicaría así un horizonte cultural que “pesa” o “gravita” sobre toda producción simbólica, tanto en nuestra manera de vestir, comer y trabajar, como en nuestra producción intelectual. En su última obra, *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978), Kusch precisó aún más las implicancias de esa “gravitación” del suelo sobre toda producción simbólica, desarrollando la categoría de “geocultura” que ya había introducido en su trabajo de 1976. En el *Esbozo* resaltó la importancia metodológica a la hora de indagar la cultura americana, de considerar la existencia de “unidades geoculturales” en tanto “...unidades estructurales que apelmazan lo geográfico y lo cultural constituyendo una totalidad difícil de penetrar, a no ser que la misma unidad proporcione los medios para hacerlo”. (2000b: 254)

⁶⁶ “Y habitar un lugar significa que no se puede ser indiferente ante lo que aquí ocurre. Entonces la consistencia de mi vida no radica sólo en la parte de mi entidad que emerge del suelo, y que se interna en lo “universal”, sino necesariamente también en lo que está sumergido en el suelo. Uno es el *ser* de mi consistencia, y el otro el *estar* de ella”. (2000a: 171)

⁶⁷ “Y ese suelo así enunciado, que no es ni cosa, ni se toca, pero que pesa, es la única respuesta cuando uno se hace la pregunta por la cultura. Él simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener. Es por eso que uno pertenece a una cultura y recurre a ella en los momentos críticos para arraigarse y sentir que está con una parte de su ser prendido al suelo. Uno piensa entonces qué sentido tiene toda esa pretendida universalidad enunciada por los que no entienden el problema. No hay otra universalidad que esta condición de estar caído en el suelo...”. (2000a: 110)

La geografía debe entenderse allí no como un determinismo telúrico, sino como un elemento que se introduce en el mismo momento en que forma parte de una intersección con lo cultural. Es decir, en tanto el grupo recubre y se apropia simbólica y materialmente del “paisaje”; esa geografía hace al *habitat* del grupo y se constituye en parte de su *domicilio* existencial. (2000b: 257) Por ese lado, la geografía apunta a un modo de ser ahí, al “para vivir”, esto es, al “molde simbólico en el cual se instala el ser”. Desde esta perspectiva, el trabajo intelectual, la tarea del pensamiento, se encuentra vinculada a un horizonte simbólico que no puede expandirse más allá de la propia experiencia vital, de las propias “vivencias”⁶⁸.

La argumentación de Kusch conduce allí directamente al problema de las incidencias de la gravidez de la “geocultura”, de ese “suelo” que no tiene cabida ni reconocimiento en el pensamiento occidental. No se trataría de la incidencia de algo empírico sino de un punto de apoyo que cumple la función, a veces encubierta, “de moldear o, mejor de deformar, y en el fondo corromper la intuición de absoluto”. Asumir esa deformación que corrompe toda instancia de “absoluto”, asumir lo negado por la episteme occidental, sería entonces una de las tareas principales a la hora de pensar en la construcción de un sujeto de conocimiento que restituya su “modelo real” al redescubrir su propio “suelo”, su propio “fundamento”, para desde allí interpelar la colonialidad: “De ahí la importancia de la geocultura. Esta supone filosóficamente lo fundante, por una parte, y lo deformante y corrupto, por la otra, respecto a cualquier pretensión de universalidad”. (2000b: 258)

Ese peso, esa radicación deformante de la geocultura, implicaría la gravitación de una totalidad de sentido que Kusch solo puede encontrar en la integridad del “pueblo”. En ese espacio de intersección donde los vectores del pensamiento “seminal” y el pensamiento “causal” juegan una dinámica relacional y tensiva, no excluyente, y donde el hombre repone su perdida humanidad. Desde esa totalidad geocultural, toda práctica, desde la más precaria búsqueda del alimento para la subsistencia hasta la introducción de la ciencia y la tecnología, estarían condicionadas por una “ecología cultural”, donde las prácticas se configuran de acuerdo a condiciones y necesidades.

⁶⁸ “No puedo pensar, en el sentido de pesar lo que acontece, si no concibo, desde el punto de vista filosófico, una fusión entre sujeto y mundo. No puedo ir más allá de mis vivencias”. (2000b: 138)

En la propuesta descolonizadora de Rodolfo Kusch, la construcción de un nuevo sujeto de conocimiento a partir de la recuperación de las tradiciones culturales indígenas y populares, de arraigo profundo en la cultura americana, no residiría entonces en la restauración de una cosmología o una cosmovisión despojada ya de formas vitales. Se trataría en cambio de recuperar la *dignidad* de pensar desde las formas vitales negadas por la experiencia colonial, y encubiertas por las configuraciones epistemológicas occidentales reproducidas por las elites vernáculas, tanto para modelizar nuestras formaciones sociales como para instaurar condiciones subordinantes de pensar, de ser y de hacer.

Nos encontramos entonces ante la tarea político-intelectual de recuperar una *dignidad*, necesariamente enredada en una ética de la cultura fundada en América, en las formas simbólicas y gnoseológicas ampliadas a través de la restitución de lo negado, del reconocimiento y la solidaridad con el “otro” diferente, y apoyadas en la persistencia de las formalizaciones de la cultura indígena y popular. Indagar esa ética, reconocer esa ecología cultural, se constituiría así en una actitud intelectual y política prioritaria para desentrañar las modalidades impuestas por la colonialidad. Esta *decisión* político-intelectual llevaría a un proceso de toma de conciencia de las pautas culturales de la cultura americana, cuyo objetivo debería ser el de develar los condicionamientos impuestos por la colonialidad a las formas y modos americanos de pensar, ser y de hacer, y cuestionar al mismo tiempo los paradigmas científicos que se erigen como patrones de análisis de quienes fueron “sumergidos” por la modernidad colonial.

Es desde estos presupuestos que debemos entender, tal vez, la sugestiva afirmación, ya citada aquí, que Kusch introduce en el prólogo a la segunda edición de 1973 de *El pensamiento indígena y popular en América* y que alude a la reasunción del peronismo a la dirección del Estado: “Argentina ha puesto en marcha la posibilidad de su autenticidad. Entre todas las propuestas económicas y sociales de todo cuño que suelen adoptar fácilmente como solución, surge una clara propuesta cultural brotada de las raíces más profundas del pueblo”. (KUSCH, 2007: 257)

Costuras

A lo largo de este capítulo hemos intentado indagar algunos aspectos de lo que denominamos como un nuevo lugar gnoseológico diferencial en la enunciación intelectual de Juan José Hernández Arregui y Rodolfo Kusch. La modelización de ese lugar gnoseológico correspondió a la configuración de un nuevo sujeto de conocimiento motivada por la irrupción en la historia argentina del movimiento popular del peronismo. La configuración de una “conciencia nacional” como herramienta de indagación de la historia, la cultura y la “realidad nacional”, en Hernández Arregui, así como las propuestas de Kusch de descentrar el sujeto del filosofar en América a partir de las importantes categorías de “fagocitación” y “geocultura”, constituyeron notables respuestas intelectuales a las condiciones políticas, sociales y económicas generadas desde 1945.

El lugar gnoseológico particular adoptado por los autores estaba apoyado en un poder social emergente que interpeló el orden instituido y reorganizó los relatos y los discursos a partir de formalizaciones sociales, estéticas y políticas que condensaron los novedosos sentidos de lo que ese nuevo sujeto colectivo quería “ser” y “saber”. La articulación entre ese poder social emergente y una serie de saberes procedentes de la experiencia vital de ese mismo sujeto colectivo, constituyó una matriz de transformación de los conocimientos y las relaciones políticas, económicas y sociales de la Argentina, a partir de la cual Hernández Arregui y Kusch compusieron y desarrollaron sus proposiciones teóricas descoloniales.

La modelización del lugar gnoseológico de enunciación en ambos autores, en estrecha relación con lo popular, aparece así como la resultante de una potencia de pensamiento que cobija un diálogo íntimo con las demandas de distintos grupos sociales identificados con el peronismo, y promueve al mismo tiempo una ruptura epistémica, aún vigente, con el discurso del poder⁶⁹. Al releer estos textos y este periodo de la historia argentina, advertimos que quizás nuestro lugar en el presente sea el de “recapitular ese pasado en un saber” (DE CERTEAU, 1993), un “saber” del peronismo, en otras palabras, de los sectores populares con la política del siglo pasado. Un “saber” no totalmente realizado aún, todavía en potencia, y por eso capaz de motivar prácticas descoloniales al

⁶⁹ Una condición de ruptura apoyada en el debilitamiento o la quiebra “de las relaciones de dominación vigentes, como consecuencia de la presencia de un poder emergente social que las ha hecho entrar en crisis o que constituye simplemente una amenaza para las mismas”. (ROIG, 280)

constituirse, quizás míticamente, en la vieja vestidura de flamantes tentativas de liberación social.

Operaciones políticas en la narrativa de los 60

Pablo Heredia